

RELIGIÓN ROMANA Y RELIGIÓN INDÍGENA EN LAS CIUDADES DE LA CÉLTICA HISPANA

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO
Universidad de Alicante

El presente artículo estudia la interacción entre los cultos romanos e indígenas en las ciudades del área céltica de la Península Ibérica. La difusión del culto a deidades romanas en Hispania es evidente, pero ello no tuvo como consecuencia la eliminación de las deidades autóctonas, puesto que éstas pervivieron con una considerable solidez. Fue en las ciudades donde la romanización religiosa fue más intensa y ello contribuyó a que sólo determinadas divinidades indígenas fueran veneradas en ellas, principalmente femeninas y de carácter popular, relacionadas con la familia y la fecundidad, mientras que las deidades indígenas masculinas con un acusado carácter público y de identidad colectiva pervivieron en las comunidades rurales.

The present paper studies the interaction between the Roman and indigenous cults in the cities of the Celtic area of the Iberian Peninsula. The diffusion of the cult to Roman deities in Hispania is evident, but it didn't have as consequence the elimination of autochthonous deities, since these stayed with a considerable solidity. It was in the cities where the religious romanization was more intense and it caused that only certain indigenous divinities were worshipped in them, mainly feminine and of popular character, related with the family and the fecundity, while the masculine indigenous deities with public character stayed in the rural communities.

Los estudios sobre la romanización religiosa de Hispania llevados a cabo, principalmente, durante la segunda mitad del siglo XX, han acometido objetivos de diversos tipos¹. Algunos autores pusieron el acento en los aspectos filosófico-políticos del proceso, atendiendo a sus causas y centrándose en el carácter de la actuación de la administración romana y de las comunidades indígenas durante el mismo, contemplando, a su vez, los problemas teóricos en el contexto general del proceso de romanización de Hispania (Alvar, 1990; Alvar, 1993; Alvar, 1996; Etienne *et al.*, 1976; Marco, 1996). La segunda vertiente que, en algunas ocasiones, fue puesta en marcha por los mismos investigadores, se dedicó a estudiar el resultado, las consecuencias y, en general, la casuística de dicho proceso. Dentro de esta segunda perspectiva podemos incluir estudios de dos tipos. En primer lugar, podemos considerar los dedicados a definir la religión romana en Hispania que, aunque han intentado abarcar toda la información disponible, no han tenido en cuenta su relación con los cultos autóctonos (Vázquez Hoys, 1977; Vázquez Hoys, 1979-80). En segundo lugar, podemos

incluir todos los estudios que han considerado la relación entre los cultos romanos e indígenas y los fenómenos de sincretismo. Entre estos últimos, algunos se realizaron hace décadas y, por tanto, fueron hechos con menos información, mientras que otros se dedicaron a territorios concretos, sin establecer un balance general de los procesos de contacto entre ambos universos religiosos.

Creemos, por tanto, que es necesario el desarrollo de nuevas vías de investigación que partan de una información actualizada y que, abarcando amplios territorios o, en su caso, el conjunto de la Península Ibérica, centren su objetivo en las transformaciones religiosas que se produjeron en Hispania durante los siglos posteriores a la conquista romana, en los modos de difusión de la religión romana y en el impacto que causó sobre la religión autóctona, teniendo en cuenta también los mecanismos de adaptación de las sociedades indígenas para encontrar el equilibrio entre sus tradiciones re-

¹ Este trabajo ha sido realizado con la financiación de una beca post-doctoral de Historia concedida por la Fundación Caja Madrid.

ligiosas y el nuevo sistema socio-político instaurado por Roma. El presente trabajo es un primer acercamiento a estos objetivos. Nos centraremos en el estudio de las ciudades del área céltica hispana partiendo de diversos análisis estadísticos de las ofrendas votivas para establecer un primario balance de la interacción entre las religiones romana y autóctona en los ámbitos urbanos de ese territorio.

Uno de los primeros investigadores que llevó a cabo un estudio general de la religión en la antigua Hispania fue Toutain. El investigador francés establecía, en las primeras décadas del siglo XX, una relación inversa entre las áreas romanizadas del territorio peninsular y aquellas en las que se observaban pervivencias de cultos indígenas. En su opinión, el mantenimiento de las tradiciones religiosas autóctonas era patente en aquellos lugares donde la irrupción de la cultura romana había sido más débil (Toutain, 1967, 184). Esta conclusión venía dada por el hecho de que los cultos indígenas habían desaparecido durante la época alto-imperial en las regiones del sur y este de la Península Ibérica, mientras que se habían mantenido con profusión en las áreas célticas. La tesis de Toutain se mantuvo durante décadas en la historiografía llegando a convertirse en un tópico.

Un trabajo posterior que tuvo una gran repercusión sobre la romanización religiosa en Hispania fue el de Lambrino. Este autor planteó la existencia de un proceso progresivo por el cual las divinidades indígenas fueron tomando, según varias fases observables en los epígrafes, el nombre de sus equivalentes romanos (Lambrino, 1965, 224 ss.). Creía, por tanto, que el sincretismo era cada vez más intenso entre la religión romana e indígena y dejaba entrever una tendencia de las deidades autóctonas a la desaparición. Por otra parte, en su opinión, la mayoría de los testimonios de religiosidad indígena se daba al norte del Duero, en *Gallaecia* y las regiones de los Astures y los Cántabros, es decir, en "la región menos romanizada de la Península" (Lambrino, 1965, 227). Esta tesis de que la mayor densidad de las deidades indígenas se daba en las áreas menos romanizadas le llevaba, sin embargo, a determinadas contradicciones, como que en los territorios coloniales de *Emerita Augusta* o *Norba Caesarina* hubiera registradas numerosas inscripciones que aludían a deidades autóctonas.

La más importante revisión de las teorías de Toutain y Lambrino fue efectuada por

Tranoy, si bien sus estudios principales se dedicaron únicamente al noroeste hispano. Para Tranoy, lo más relevante de la situación religiosa en *Gallaecia* fue el mantenimiento de las tradiciones locales, a pesar de que para ello se utilizaran elementos culturales de los conquistadores, como la lengua, las fórmulas y los monumentos. Según el investigador francés, las dos características principales de la religión indígena fueron su vitalidad y su permanencia. Su vitalidad, en contra de las ideas de Toutain, se plasmaba en el hecho de que fue en las áreas del noroeste más abiertas a la romanización donde más se mantuvo el culto a los dioses autóctonos, de modo que, a medida que progresaban las costumbres monumentales romanas, más fácilmente se expresaban las prácticas culturales indígenas. En resumen, Tranoy percibía una coexistencia y no un enfrentamiento entre ambas tradiciones religiosas (Tranoy, 1981, 360-361)².

La idea de una contraposición entre romanización y pervivencias indígenas fue también rebatida por Alföldy quien, además, demostraba que esta relación inversa no funcionaba en muchos territorios de Hispania ni en otras provincias del imperio (Alföldy, 1983, 14 ss.). Este debate que, como ya hemos avanzado, venía dado por la disparidad existente entre la relevante pervivencia de testimonios de religiosidad indígena en el área céltica de la Península Ibérica y la casi total ausencia de los mismos en toda el área ibero-turdetana, fue resuelto por Alföldy argumentando que las deidades indígenas cumplían un papel importante entre las comunidades que mantenían ciertas formas indígenas de organización social, mientras que perdían su sentido y tendían a desaparecer en sociedades que habían sufrido la destrucción de dichas estructuras. Desde este punto de vista, las comunidades célticas hispanas, que habían conservado tradiciones como las llamadas organizaciones supra-familiares, habrían mantenido también el culto a sus divinidades ancestrales (Alföldy, 1983, 16-17).

Otro autor que participó de esta discusión fue Curchin, quien proponía en su trabajo publicado, por primera vez, en 1991 que, a

² Esta conclusión es la que, de modo general, ya planteaba el mismo investigador en un estudio anterior realizado junto a otros autores (Etienne et al., 1976, 107). Barruol también utilizaba el término "coexistencia" para referirse a la relación entre las religiones romana e indígena en la Galia meridional (Barruol, 1976, 404).

pesar de los fenómenos sincréticos, existía una clara dicotomía entre las regiones rurales, donde eran predominantes las deidades indígenas, y las urbanas, donde se habían llegado a imponer los dioses romanos. La preeminencia de dioses autóctonos en numerosos ámbitos le llevó a calificar el proceso romanizador, desde los puntos de vista cultural y religioso, como un fracaso (Curchin, 1996, 236). Creía, asimismo, que los datos conocidos hasta ese momento ofrecían un mayor grado de asimilación del que en realidad existió, puesto que cabía pensar que muchos grupos de población autóctona que habrían mantenido su cultura tradicional, no habrían tenido acceso a la cultura latina y, por tanto, no nos habrían ofrecido información epigráfica (Curchin, 1996, 202; Curchin, 2003, 191-192; Ramírez 1982, 238). No obstante, Curchin matizaba algunas de estas conclusiones en un estudio posterior, planteando que la dicotomía religiosa entre las áreas rurales y urbanas sólo ofrecía una visión parcial, puesto que también se rindió culto a divinidades indígenas en ciudades e, igualmente, a deidades romanas en las áreas rurales. Su conclusión final es que hubo una coexistencia de dioses indígenas y romanos que culminó en una integración de dos religiones en una nueva (Curchin, 2003, 192).

En definitiva, los autores que, en las últimas tres décadas, han intentado establecer balances generales sobre el carácter del contacto religioso entre Roma y las comunidades indígenas hispanas, plantean una intensa romanización y también una destacada pervivencia de tradiciones autóctonas que tuvieron como resultado la coexistencia de ambas religiones y distintos fenómenos de fusión.

Ante estos balances generales, hemos de hacer algunas precisiones. En primer lugar, la contraposición entre el mayor registro de teónimos indígenas en algunas zonas y una pretendida menor romanización debe hacerse teniendo en cuenta datos del mismo tipo. Es decir, se ha de establecer si los teónimos indígenas se hallaron en zonas donde no existen teónimos romanos. Esto, de modo general, no es cierto, como ya establecieron Tranoy y Alföldy, puesto que muchas inscripciones votivas proceden de lugares donde también se registran numerosos altares votivos dedicados a dioses romanos. Los casos de *Clunia* o *Segobriga* son buenos ejemplos de ello. Hay, por tanto, una coexistencia entre ambas religiones, como también afirmaron Tranoy y Curchin. Pero, si la investigación termina en

este punto, podría indicar una perfecta simbiosis entre las dos, podría significar que ambos mundos religiosos convivieron de modo equilibrado y que, en consecuencia, el panteón romano se difundió en toda su integridad por todas las áreas de Hispania y, a su vez, no produjo un impacto relevante sobre la religión autóctona. Esto, en nuestra opinión, también está bastante lejos de la realidad y creemos que se debe dedicar un análisis profundo a todos los procesos de contacto entre ambas religiones para establecer diversos matices a términos como dicotomía o coexistencia, cuando se aplican a las relaciones entre los cultos romanos e indígenas, o para determinar si realmente se culminó en la conformación de una religión nueva o, en palabras de Lévêque, en una amalgama entre ambas religiones (Lévêque, 1973, 183).

DIOSES INDÍGENAS Y DIOSES ROMANOS EN LA CÉLTICA HISPANA: DATOS ESTADÍSTICOS Y DIFUSIÓN TERRITORIAL DE LOS TESTIMONIOS

Para establecer una primera toma de contacto con el proceso de interacción entre las religiones romana e indígena en la Hispania céltica, es necesario realizar un análisis cuantitativo de las inscripciones votivas ya que, paradójicamente, no ha sido realizada una comparación estadística entre los testimonios de divinidades autóctonas y romanas hasta el momento. Esta labor es fundamental, en nuestra opinión, para que las conclusiones puedan ser establecidas con mayor precisión y, además, para evitar establecer hipótesis sobre el grado de interacción religiosa entre Roma y los pueblos de Hispania a través de métodos inapropiados, como el de aplicar al ámbito peninsular los enfoques y las teorías establecidas para otros ámbitos del Imperio romano.

Como advertía Lévêque en un conocido estudio sobre los fenómenos de sincretismo, estas síntesis no pueden ser estudiadas de modo abstracto, puesto que son desiguales según las regiones y pueden variar dependiendo, por ejemplo, de una mayor lejanía o cercanía a las fronteras del imperio, de que se trate de contextos rurales o urbanos, etc. (Lévêque, 1973, 185). Por tanto, para avanzar en las conclusiones, se requiere un estudio pormenorizado de la información en cada territorio y, lo que también es básico, se ha de establecer una cartografía de los testimonios. Ello es impor-

tante no sólo porque puede variar la intensidad del contacto cultural, sino porque también lo pueden hacer, en cada área, las formas del mismo. Hemos de tener en cuenta que la relación se produce entre complejas estructuras panteísticas y rituales que pueden ofrecer resultados muy variados en cada territorio concreto.

Partiendo de estos criterios, hemos cuantificado todos los epígrafes votivos donde aparecen citadas deidades indígenas, romanas, orientales y romano-indígenas. Entre las últimas hemos incluido los testimonios en que aparecen divinidades romanas con apelativos indígenas propios del área céltica de la Península Ibérica. No obstante, no trataremos específicamente sobre este tipo de divinidades romano-indígenas en las páginas siguientes, ya que pensamos que requieren un estudio aparte. Por otra parte, hemos incluido entre los indígenas aquellas aras votivas que, aunque la lectura de su teónimo no es clara en su totalidad, se puede descartar su origen romano u oriental. Hemos desechado, sin embargo, aquellos epígrafes cuya existencia no está contrastada suficientemente.

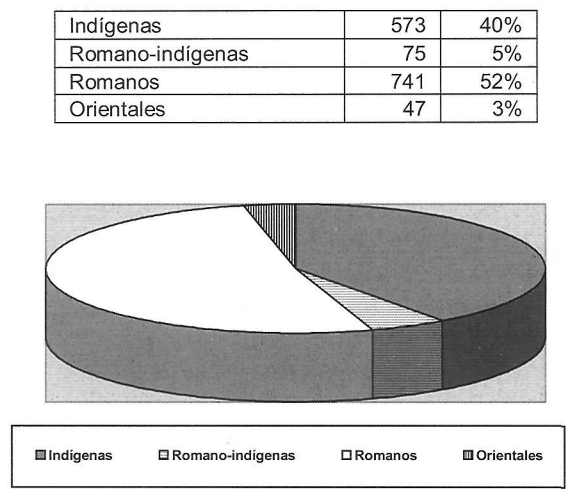


Figura 1.

A la vista los datos reflejados en la figura 1, podemos establecer unas primeras conclusiones de carácter general. En primer lugar, hemos de resaltar el importante grado de romanización religiosa del territorio céltico de Hispania, ya que las dedicaciones a deidades romanas suponen el 52% de la totalidad.

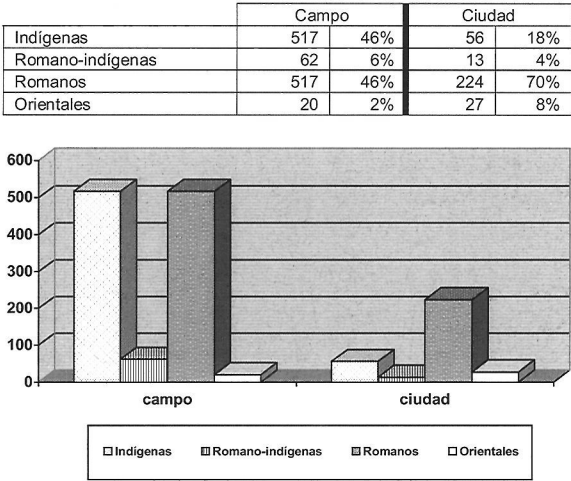
En segundo lugar, queda patente que los cultos indígenas se mantuvieron con una gran solidez después de la conquista romana de Hispania y de su reorganización política y ad-

ministrativa, hasta el punto de que el número de testimonios votivos descubiertos, el 40% de la totalidad, está bastante equilibrado con respecto al de las ofrendas a dioses romanos. Hemos de tener en cuenta, como ya hemos mencionado, que los testimonios de cultos indígenas que conocemos debían representar sólo una pequeña parte de las tradiciones que se mantenían vivas entre la población autóctona, puesto que cabe suponer que los grupos sociales menos romanizados y escasamente familiarizados con la epigrafía latina no habrían manifestado sus creencias de modo que hayan podido llegar hasta nosotros (Ramírez, 1982, 238; Curchin, 1996, 202; Curchin, 2003, 191-192). De hecho, no se puede afirmar, hasta el momento, que los cultos romanos de carácter pagano hicieran desaparecer los de tradición céltica ni siquiera que esa fuera la tendencia. Aunque la datación de estos testimonios no es fácil de precisar en la mayoría de los casos, conocemos algunos que se pueden encuadrar en el siglo III d.C. Por tanto, nada impide considerar que ambos cultos perduraron hasta su desaparición conjunta producida progresivamente y de forma paralela a la irrupción generalizada del Cristianismo. Incluso en este caso, sólo se puede constatar la desaparición de los teónimos célticos y romanos, pero es muy probable que ciertas creencias y mitos pre-cristianos perduraran fundiéndose con el Cristianismo.

En tercer lugar, los testimonios que hemos dado en llamar romano-indígenas son escasos en términos relativos, más aun si los comparamos con los existentes en otras provincias occidentales del Imperio Romano, como las Galias y las Germanias donde, a modo de ejemplo, los altares votivos dedicados a Marte con epítetos autóctonos se cuentan por centenares. Estos datos nos permiten inferir que el impacto de la romanización religiosa en Hispania tuvo matices diferentes respecto a dichas provincias. Más adelante esto será analizado con más detalle.

Los datos expuestos en el gráfico (Fig. 1) adquieren un matiz algo distinto si diferenciamos los testimonios procedentes de ámbitos urbanos de aquellos hallados en áreas rurales. Hemos de efectuar, sin embargo, una precisión sobre esta diferenciación. Existen determinados ámbitos rurales que pueden considerarse tan romanizados como algunas ciudades, por lo que dicha diferenciación no implica, en principio, una dicotomía entre ámbitos romanizados o indígenas. Por ejemplo, el

territorium de las colonias de *Emerita Augusta* o *Norba Caesarina* abarca un gran espacio geográfico que hemos considerado rural sin perjuicio de su alto grado de romanización. Por otra parte, no se conoce la ubicación de algunas ciudades antiguas del norte y occidente de la Península Ibérica, por lo que algunos testimonios que hemos adscrito al ámbito rural podrían ser originarios de alguna de estas localidades no descubiertas. No obstante, el carácter general de nuestra investigación hace que los posibles errores de este tipo no alteren la visión de conjunto, puesto que afectan tanto a los testimonios de cultos indígenas como romanos. Por ello, a pesar de estos obstáculos y problemas de método (Revilla, 2002, 225 ss.), la separación del estudio de los testimonios según su procedencia rural o urbana nos puede otorgar importantes perspectivas y explicaciones sobre el modo de difusión de la religión romana en Hispania y su influencia sobre el mundo indígena.



En la figura 2 se observa que en el mundo rural el equilibrio entre testimonios de deidades indígenas y romanas es total (ambos grupos con un 46%), mientras que en las ciudades se muestra un predominio de epígrafes de divinidades romanas (70%), que casi cuadruplican a los de dioses autóctonos (18%). También se ha de destacar que, aunque existen datos de divinidades romano-indígenas en las áreas urbanas, es en el campo donde se da el mayor número de testimonios de *interpretatio* entre divinidades de ambas culturas. Este fenómeno se da, por lo tanto, en aquellos lugares donde existe el mayor equilibrio entre divinidades romanas y célticas y no donde unas predominan claramente sobre las otras.

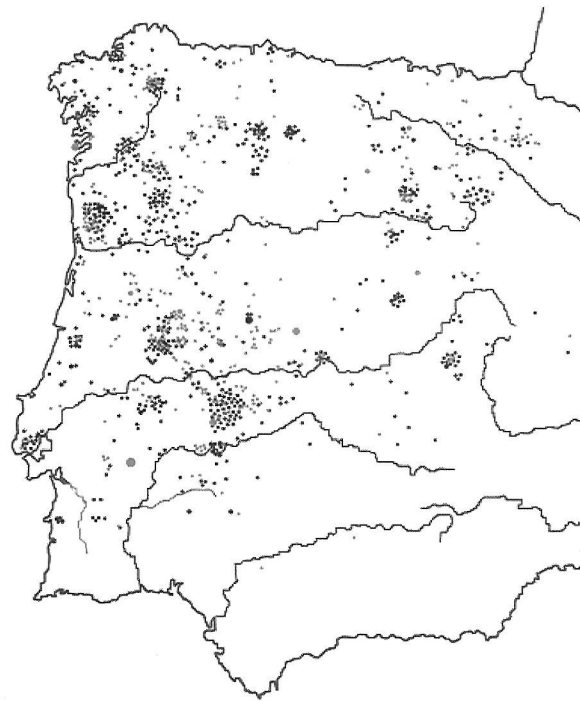


Figura 3: Inscripciones votivas dedicadas a dioses romanos (color negro) y dioses indígenas (color gris) en la Céltica hispana.

El equilibrio que muestran los datos citados de divinidades romanas e indígenas en los territorios rurales y el predominio de los primeros en las ciudades queda patente si observamos el mapa (Fig. 3), en el que mostramos los dos tipos de testimonios epigráficos, romanos e indígenas. Ahora bien, vemos que estas conclusiones generales adquieren distintos matices de unos territorios a otros. En algunas ciudades observamos cómo aparecen, casi exclusivamente, dedicaciones a divinidades romanas, como en *Asturica Augusta*, *Legio* o *Complutum*. En otras, como *Lucus Augusti*, *Segobriga* o *Clunia* aparecen divinidades indígenas en coexistencia con las romanas, mientras que en otros lugares, como *Bracara Augusta* o la *ciuitas Igaeditanorum* aparecen, principalmente, deidades romanas, mientras que las autóctonas se encuentran en los alrededores de la ciudad, en entornos rurales. En cuanto a las áreas eminentemente rurales vemos que, aunque se adora a diversas divinidades romanas, existen territorios donde las indígenas son claramente predominantes, como la región de El Bierzo, el territorio de los Vetones situado entre los valles del Duero y Tago, el sur del valle del Duero en su tramo portugués o la región de los Vascones. En resumen, existen suficientes variantes para justificar un estudio por separado de los ámbitos

urbanos, a los que dedicamos el presente trabajo, y los rurales. Por otra parte, es necesario que, en cada uno de ellos analicemos las circunstancias de los cultos romanos e indígenas por separado. Creemos que sólo así se puede llegar con cierta claridad a una visión de conjunto.

EL CULTO A LAS DIVINIDADES INDÍGENAS EN LAS CIUDADES DE LA CÉLTICA HISPANA

Como vimos arriba (Fig. 2), las dedicaciones a deidades autóctonas en ciudades son 56, lo que supone el 18% de todas las aras registradas en contextos urbanos de la Céltica hispana, frente a las 224 referentes a deidades romanas (70%). Estos datos avanzan ya un claro predominio de los cultos romanos en ciudades y se constata la presencia, aunque escasa, de cultos indígenas.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta otros parámetros de estos datos. De las divinidades indígenas a las que se hacen ofrendas votivas en las ciudades, conocemos el género masculino o femenino de las mismas en 49 inscripciones, de las cuales 31 citan a divinidades femeninas y 18 a dioses (Figs. 4 y 8). Esto supone una proporción del 61% para las diosas y del 39% para las deidades masculinas. Por tanto, se evidencia una clara mayoría para las divinidades femeninas. Sin embargo, si consideramos la totalidad de las inscripciones que aluden a divinidades indígenas hispanas, cuyo sexo podemos conocer, considerando conjuntamente las de procedencia rural y urbana, vemos que los datos se invierten, con 364 testimonios referentes a deidades masculinas y 164 a divinidades femeninas, lo que supone una proporción del 69% de dioses y del 31% de diosas. Por supuesto, si sólo tenemos en cuenta los testimonios hallados en ámbitos rurales, los resultados se invierten aun más, con un 72% de dioses y un 28% de diosas.

Podemos observar, por tanto, que las divinidades indígenas que penetraron con más facilidad en los ámbitos urbanos, donde el sistema político-administrativo romano mostraba su plenitud institucional y social, eran las femeninas, es decir, aquellas más vinculadas a la fertilidad, al entorno privado y familiar, las que poseían un perfil más popular y eran, en definitiva, bastante ajenas al ámbito político. Estas deidades eran las que con menos dificultades podían cruzar las fronteras culturales

y las que tenían una mayor capacidad de adaptación a distintos modelos socio-políticos. Por el contrario, las grandes divinidades indígenas masculinas, aquellas que tenían un acusado sentido comunitario para las sociedades autóctonas, mantuvieron una gran solidez entre las poblaciones rurales, los *uici* y los *pagi*, manteniéndose resistentes ante cualquier proceso de sincretismo y, lógicamente, también encontraron impedimentos de diversos tipos para extenderse hacia aquellos lugares más hondamente romanizados ya que, en estos ámbitos, sus funciones estaban claramente adjudicadas a determinadas deidades romanas.

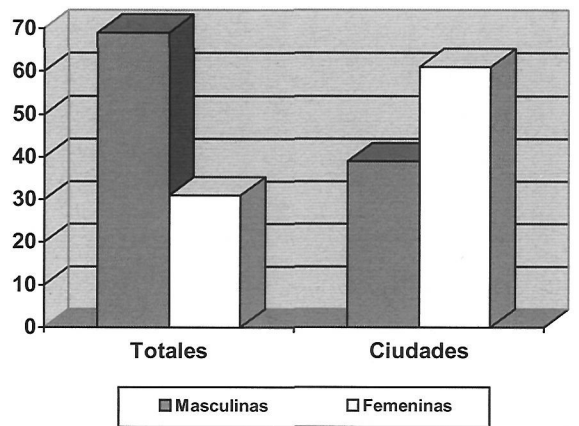


Figura 4: Datos porcentuales de testimonios de divinidades indígenas masculinas y femeninas en las ofrendas votivas de toda la Céltica hispana y de los ámbitos urbanos.

Es muy destacable, en la línea de los argumentos expuestos, que las deidades masculinas más adoradas en el territorio occidental de la Península Ibérica, como *Bandua*, *Reue* o *Cosus*, de los que conocemos un buen número de inscripciones, no aparezcan representadas en las ciudades más romanizadas. Ello muestra que, además de determinadas barreras, como las geográficas, el mayor o menor sustrato demográfico autóctono residente en la ciudad, la mayor o menor afluencia de grupos de población indígena al núcleo urbano, el carácter más o menos integrador de las comunidades urbanas romanas y de sus grupos dirigentes, existían otras barreras culturales más sutiles y difíciles de definir, que ofrecían una mayor permeabilidad a determinados tipos de divinidades, mientras que impedían en mayor medida la integración de otras. Estos obstáculos de carácter psicológico podían ser diferentes y de mayor o menor intensidad según la región, lo que hace que cualquier conclusión de carácter general tenga que ser acompañada de sus correspondientes matizaciones territoriales.

La observación de una mayor capacidad de adaptación transcultural de las divinidades indígenas femeninas no se observa sólo en los núcleos urbanos, sino que también aparece en ámbitos rurales excepcionalmente romanizados. Ya avanzábamos en un trabajo anterior (Olivares Pedreño, 1999a, 116-117) dedicado al panteón religioso indígena en Extremadura que, en el área que se extiende desde Cáceres y Trujillo hacia el sur, ocupando los territorios de las colonias romanas de *Norba Caesarina* y *Emerita Augusta*, aparecían ofrendas votivas que, de modo casi exclusivo, se dedicaban a divinidades femeninas como *Ataecina*, *Lacipaea* o *Nabia*, mientras que no existían testimonios de las divinidades masculinas más representadas en toda el área lusitana situada al norte de la línea territorial citada. En el citado artículo mostrábamos nuestra perplejidad sobre este panorama: "...la escasez de testimonios alusivos a dioses en esta región [...], debe obedecer a una falta de hallazgos, aunque es cierto que existen aquí varias decenas de epígrafes descubiertos, casi todos ellos dedicados a diosas, lo que plantea un problema insoluble por el momento" (Olivares Pedreño, 1999a, 117). Creemos que la explicación a esta cuestión puede comprenderse ahora en el marco teórico que proponemos.

La adaptabilidad de divinidades como *Ataecina Turobrigensis* y *Lacipaea*, diosas autóctonas adoradas originariamente en *Turobriga* y en la propia *Lacipaea*, que eran localidades ubicadas en áreas incluidas posteriormente en las delimitaciones catastrales de *Emerita Augusta*, se puede ver claramente si tenemos en cuenta el contexto histórico de la fundación de la colonia. Cabe pensar que, al ser distribuidos los lotes de tierra entre los veteranos, muchos de los fieles a estas divinidades tuvieron que emigrar de sus predios. Ello se puede presumir si observamos la gran dispersión geográfica de los epígrafes de estas diosas cuyo culto, en principio, era de carácter local. Adorantes de *Ataecina* llegaron a *Emerita Augusta* y a diversos lugares de su *territorium*, a *Caesarobriga* y *Metellinum*, donde mostraron en altares su fidelidad a la diosa (Olivares Pedreño, 2003, 309-310). Por otra parte, la citada versatilidad de *Ataecina* también se evidencia en su vinculación, en algunos altares emeritenses, a la diosa romana Proserpina.

La presencia de numerosas ofrendas votivas a las *Matres* en la colonia de *Clunia* es también un claro indicador de la aceptación por

parte de las comunidades urbanas de las deidades indígenas femeninas. Las *Matres* de *Clunia* han sido recientemente vinculadas a las cuevas, algunas de ellas inundadas, existentes en el subsuelo de la ciudad, en las que se descubrieron numerosas inscripciones realizadas sobre el barro fresco de las paredes y suelos, así como exvotos fálicos y anatómicos de probable carácter salutífero. Gómez-Pantoja ha defendido la relación de las aras votivas dedicadas a las *Matres* con este santuario y su finalidad sanadora (Gómez-Pantoja, 1999, 427 ss.), lo que estaría en consonancia con la idea que formulamos sobre el carácter preferentemente privado, salutífero y relacionado con la fertilidad de las deidades indígenas que, más frecuentemente, se difundieron hacia los ambientes urbanos más romanizados. No obstante, estén las aras votivas relacionadas con las cuevas subterráneas o no, lo cierto es que las *Matres*, en todo el mundo céltico, son deidades que tienen las características citadas (Vries, 1963, 131 ss.; Mac Cana, 1983, 46; Green, 1986, 72 ss.; Green, 1992, 155 ss.; Green, 1995, 107 ss; Derks, 1998, 119)³.

Otros elementos de las ofrendas votivas dedicadas a divinidades indígenas aparecidas en las *ciuitates*, municipios y colonias también parecen indicar ciertas características de estos cultos urbanos. De entre los 45 dedicantes conocidos en las inscripciones, 10 de ellos son mujeres y, entre los dedicantes masculinos, vemos un esclavo, un liberto, un cantero, un colegio de zapateros y cuatro emigrantes de localidades lejanas de la ciudad donde ejecutaban la ofrenda (Fig. 8). El resto de inscripciones tampoco cita entre los dedicantes a cargos públicos o individuos relacionados con la estructura administrativa romana, salvo dos excepciones. La primera de ellas es la dedicación a *Poemana*, realizada por un colegio relacionado con el culto al emperador, pero esta inscripción es extremadamente dudosa, puesto que en la actualidad no se puede leer el nombre del dedicante. Toda la bibliografía se basa en la propuesta de Hübner, pero él tampoco la pudo ver (CIL II 2573; Arias *et al.*, 1979, 33-34, nº 6). La segunda inscripción es la dedicación a *Trebaruna* procedente de *Capera*, que realizó Marcus Fidius Macer, perteneciente a la tri-

³ Esta función de las *Matres* no está en contradicción con la vinculación que se ha observado entre estas diosas y las curias en la Galia septentrional, que serían, probablemente, entidades insertas en *uici* u otras comunidades locales (Scheid, 1999, 402 ss.).

bu Quirina, que fue tres veces *magistratus* y ejerció otras dos el *duunvirato*, siendo en el momento de realizar la inscripción *praefectus fabrum* de *Capera* cuando la ciudad ya había obtenido el rango municipal. Este individuo fue, además, quien promocionó la construcción del arco cuadrifronte de la ciudad (Blázquez, 1965, 59; García y Bellido, 1972-74, 62-66; Curchin, 1983, 114-115, nº 9; Nünnerich-Asmus, 1996, 40-41). En definitiva, sólo conocemos una inscripción referente a deidades indígenas en ciudades, que fuera realizada por algún individuo vinculado a la administración romana. Este dato nos lleva a incidir en los argumentos que venimos proponiendo: que, paralelamente al hecho de que las divinidades adoradas en ciudades son, sobre todo, de carácter privado y, en cierta medida, ajenas al devenir político-administrativo de las comunidades urbanas, sus adorantes también tienen el mismo perfil.

No obstante, hay algunas inscripciones dedicadas a divinidades indígenas que, aunque no han sido halladas en ciudades, sus dedicantes son la asamblea ciudadana o la propia ciudad. La inscripción de *Vacus Donnaegus* supone un ejemplo paradigmático en Hispania de una comunidad local privilegiada que, de manera oficial, hace ostentación de culto a una divinidad indígena. Esta inscripción se halló en 1816 en La Milla del Río (León). Las excavaciones en este lugar prosiguieron en 1859 por el párroco de la localidad y en 1864 con Fita y Vinader (Abascal, 1999, 82). El lugar estaba en el camino que iba desde la iglesia hasta el pueblo, sobre la ribera derecha del río Orbigo. En él se encontraron mosaicos y restos de edificios (Gómez Moreno, 1979, 67) que corresponderían a una villa romana (Tranoy, 1981, 299) mientras que, para otros autores, formarían parte de un templo (Fernández Aller, 1978, 38). El epígrafe se compone de cuatro placas de mármol dispuestas horizontalmente y se puede leer como sigue:

Deo / Vago Donnaego / sacrum res p(ublica) Ast(urica)
Aug(usta) per / mag(istros) G(auium) Pacatum / et Fl(auium)
Proculum / ex donis // curante Iulio Nepote

La ofrenda se realiza, por tanto, por dos magistrados de la *Res Publica Asturica Augusta* que habían recaudado previamente donativos de los habitantes de la ciudad, como muestra la fórmula *ex donis* (Tranoy, 1981, 299). Esta financiación llevó a Mañanes a afirmar que la ofrenda al dios no habría sido únicamente la inscripción, sino algún “edículo o templo poco

suntuoso” (Mañanes, 1982, 113). Ello está de acuerdo, además, con el soporte de la inscripción, puesto que son placas rectangulares delgadas para ser colocadas en la pared de algún edificio. Para poder interpretar esta dedicación hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que en la propia ciudad de Astorga fue hallada otra inscripción dedicada al mismo dios, pero con otro apelativo: *De(o) Vac / o Cabu / rio* (CIL II 5666). El lugar de procedencia de las dos inscripciones marca un ámbito territorial muy concreto donde se desarrollaba el culto a este dios, ya que ambas se sitúan en el seno del *territorium* de *Asturica Augusta*. Sin embargo, el hecho de que sus epiclesis sean diferentes nos indica que *Vacus Donnaegus* no era el dios tutelar de la ciudad puesto que, además, su probable santuario estaba a más de veinte kilómetros de la misma.

Existen otros ejemplos de ofrendas comunitarias a dioses indígenas en Hispania. El primero es una dedicación al dios *Aernus* hallada en Castro de Avellas (CIL II 5651 y 2606). Fue realizada por el *Ordo Zoelarum*. El castro donde *Aernus* era adorado no se corresponde con la actual localidad de Castro de Avellas que está en una planicie, sino que estaría situado en una elevación al oeste de dicho municipio, en las llamadas tierras de S. Sebastián, donde han aparecido numerosos restos antiguos.

Estos casos son excepcionales y no invalidan la interpretación de que la veneración pública de deidades indígenas fue muy escasa. Si unimos este hecho a la, ya citada, escasez de testimonios de religiosidad pública procedentes de ciudades, hemos de concluir que, a pesar de la cierta coexistencia de los cultos romanos e indígenas en las comunidades urbanas, la religión indígena fue en éstas un fenómeno bastante residual.

Hemos de tener en cuenta, en este sentido, algunas consideraciones. El modelo cívico de la religión romana, el *polis-model*, comprende los cultos públicos, es decir, aquellos que son celebrados por el Estado, por todo el cuerpo cívico y no por una parte de él, por las autoridades temporales de la colectividad. Los cultos de los barrios, de las villas, de los *collegia*, los cultos domésticos o las devociones individuales estaban subordinados al culto público y son, desde el punto de vista jurídico y práctico, diferentes (Scheid, 1999, 386-387; Derks, 1998, 94). Eran los rituales de los cultos públicos los que se incluían en un calendario legislado y estipulado por la asamblea local en cada comunidad, los que se financiaban

mediante la actuación de los decuriones y los magistrados locales. También eran éstos los que controlaban la gestión de los templos y lugares sagrados o la elección de los sacerdotes, como se plasma en las leyes municipales (D'Ors, 1953, 184-197; Mangas, 1997, 181 ss.; Scheid, 1999, 390 ss.; Scheid, 1991, 48-52; Derks, 1998, 94; Revilla, 2002, 212 ss.).

En este marco teórico es, en nuestra opinión, más fácil comprender la penetración en las ciudades hispanas de estos cultos indígenas que no afectaban ni interferían el desarrollo de la religión pública romana y, por el contrario, que otros cultos indígenas con un sentido colectivo entre las comunidades de los ámbitos rurales vieran obstaculizada su difusión hacia las ciudades y las áreas más intensamente romanizadas.

Ahora bien, si aceptamos la teoría de que en las ciudades romanas de Hispania existió un filtro a la integración de determinadas divinidades célticas que tenían un acusado carácter comunitario, hemos de explicar la causa de que, en otras provincias occidentales del imperio romano, las deidades autóctonas de las áreas rurales sí tuvieran una destacable presencia en las ciudades. En efecto, existen varios ejemplos. En la *Colonia Augusta Treverorum* (Trier), algunas divinidades de este tipo tuvieron culto en la ciudad, como *Lenus*, que ocupó un gran santuario suburbano y cuyo culto fue mantenido por un *flamen* de rango ecuestre. Era, por tanto, un culto público de la colonia (Scheid, 1991, 48; Van Andringa, 2002, 235). El proceso es distinto al que se observa en las ciudades hispanas, pero ello no supone una paradoja, puesto que la divinidad que se ha integrado en el panteón de la capital de los Tréviros ya había sido romanizada e interpretada como *Mars Lenus*. Lo mismo ocurre con *Mars Intarabus* y otras deidades con un acusado carácter étnico. Además, el propio *territorium* de la colonia rindió culto a estas divinidades romanizadas plasmando una cierta articulación entre los ámbitos rural y urbano (Scheid, 1991, 49-51; Van Andringa, 2002, 234 ss.). De este modo, mediante la inclusión de las nuevas divinidades romanizadas en el panteón de la ciudad, cada *ciuitas* acabó poseyendo su propio sistema religioso (Van Andringa, 2002., 235). Este sistema se observa también entre los Mediomátricos, los Secuanos, los Helvetios y los Riedones, en cuya basilica del santuario de *Mars Mullo* se dedicaban altares a los distintos *numina pagorum*.

En estas *ciuitates* galas se da el proceso que Lévêque llama, desde un punto de vista

general, sincretismo de amalgama, en el que se mezclan dos religiones creando una estructura diferente de sus dos partes constituyentes. Otros ejemplos que pone este autor serían el panteón sumero-semítico de Babilonia, el semítico-hurrita de Ugarit, el hurro-hitita de Capadocia, el creto-micénico, la síntesis entre la religión etrusca e itálica con la religión griega, además de los ya citados sincretismos que se producen en los territorios célticos europeos después de la conquista romana (Lévêque, 1973, 183 ss.).

Este tipo de fusión fue extremadamente escaso en la Península Ibérica. Aquí se advierten patentes diferencias con respecto al proceso de interacción religiosa entre las ciudades de Galia y Germania Inferior. Este no es un mero problema de intensidad romanizadora, sino que el proceso tiene un perfil distinto. En Hispania, las grandes divinidades comunitarias indígenas no aparecen en las ciudades, donde tenemos un panorama formado por las deidades del panteón romano y un pequeño grupo de divinidades indígenas, preferentemente femeninas. En Galia y Germania sí aparecen los dioses masculinos ampliamente representados en las ciudades, pero asimilados a las deidades romanas, mientras que las diosas autóctonas aparecen sin fusionarse con las romanas, al igual que en Hispania (Derks, 1998, 96 ss.). Hemos de tener en cuenta que en las Galias, a pesar de conservar sus nombres autóctonos, las representaciones escultóricas de algunas diosas son muy similares a las de divinidades femeninas romanas. La escasez de iconografía divina de carácter indígena en Hispania no nos permite saber si se produjo el mismo fenómeno.

Además, en las ciudades de Galia, Germania y Britania aparecen alrededor de 200 inscripciones dedicadas a divinidades indígenas femeninas en ciudades y en muy pocos casos estas diosas se han sometido a *interpretatio*, relacionándolas con divinidades romanas⁴, mientras que las deidades masculinas sometidas a *interpretatio* en las ciudades son

⁴ Sólo conocemos los casos de *Sulis*, interpretada como Minerva en Bath (*Aquae Sulis*) en varias inscripciones; *Brigantia*, a la que se relaciona con Victoria en el fuerte de Castleford, Yorkshire (*ILS* 4720; *RIB* 628) y con las Ninfas en el fuerte de Castlesteads, Cumbria (*CIL* VII 875; *RIB* 2066); *Coventina*, a la que se denomina Ninfa en dos inscripciones de *Brocolitia* (Carrawburgh, Northumberland) (*RIB* 1526 y 1527). Los casos de divinidades femeninas veneradas con su nombre autóctono en las ciudades son, en cambio, numerosos.

muy numerosas. Al igual que en Hispania, parece que las divinidades femeninas tuvieron una mayor capacidad para penetrar en ámbitos culturales diferentes. Sin embargo, los dioses indígenas que aparecen en ciudades son, en su inmensa mayoría, relacionados con dioses romanos en las ofrendas votivas.

Es decir, que tanto en Hispania como en otras provincias occidentales del Imperio Romano existió algún tipo de obstáculo para que las divinidades indígenas masculinas más representativas se mantuvieran o penetraran en las ciudades más romanizadas. En consecuencia, cabe pensar, de modo general, que los grupos gobernantes de las ciudades provinciales no aceptaron fácilmente la integración de los principales dioses del panteón céltico, a menos que perdieran parte de su personalidad y simbolismo, que alteraran su esencia y que tomaran caracteres propios de los dioses romanos. En Hispania ese cambio no llegó a producirse entre los dioses autóctonos principales, por lo que no tuvieron acceso a los ámbitos urbanos.

En este punto, la pregunta más importante que nos debemos hacer no es, por tanto, por qué en Hispania no penetran estos dioses en la ciudad, sino por qué aparece gran cantidad de ofrendas votivas a dioses masculinos comunitarios en las zonas rurales y éstos nunca se romanizaron ni se fusionaron con las deidades romanas. Los casos de los dioses adorados en la Hispania occidental, *Bandua*, *Cosus* y *Reue*, de los que tenemos registradas más de 80 ofrendas votivas, son los más relevantes, puesto que no fueron nunca sometidos a *interpretatio*, según la información disponible hasta el momento. *Bandua* o *Cosus*, que en los siglos anteriores a la conquista romana de la Península Ibérica habrían sido, probablemente, divinidades guerreras, habrían perdido este carácter progresivamente hasta la instauración definitiva de la *Pax Romana*, pero mantuvieron, en gran medida, su esencia como deidades tutelares de comunidades locales, con un sentido de identidad colectiva muy marcado, puesto que aparecen en numerosas inscripciones con apelativos referentes a *uici*, *pagi* y *castella* (Olivares Pedreño, 1999b, 346 ss.; Olivares Pedreño, 2002, 167-168). Estos dioses, que no aparecen en ciudades, sí que son adorados en numerosos *uici* situados relativamente cerca de los núcleos urbanos, como *Bandua*, del que conocemos bastantes altares votivos en las zonas rurales circundantes de la *ciuitas Igaeditanorum*, *Norba Caesarina*, *Capera*

o *Turgalium*, o como *Cosus*, venerado a pocos kilómetros de *Bracara Augusta* y *Asturica Augusta* (Olivares Pedreño, 2002, 164 ss.).

En resumen, mientras en Hispania se observa una mayor dicotomía entre, por una parte, el culto a este tipo de divinidades autóctonas muy presentes en el mundo rural y, por otra, la religión ciudadana, en las Galias y Germania se observa una mayor integración o fusión entre ambos cultos y ámbitos.

DEDICACIONES A DIVINIDADES ROMANAS EN LAS CIUDADES DE LA HISPANIA CÉLTICA

Ya hemos visto anteriormente que el culto a las deidades romanas en las *ciuitates*, municipios y colonias de la Célitica hispana es, a tenor de las inscripciones registradas, más generalizado e intenso que el referente a los dioses autóctonos. Las divinidades romanas son adoradas en numerosas ciudades y, en las que ello ocurre, perfilan un consistente reflejo de todo el panteón religioso.

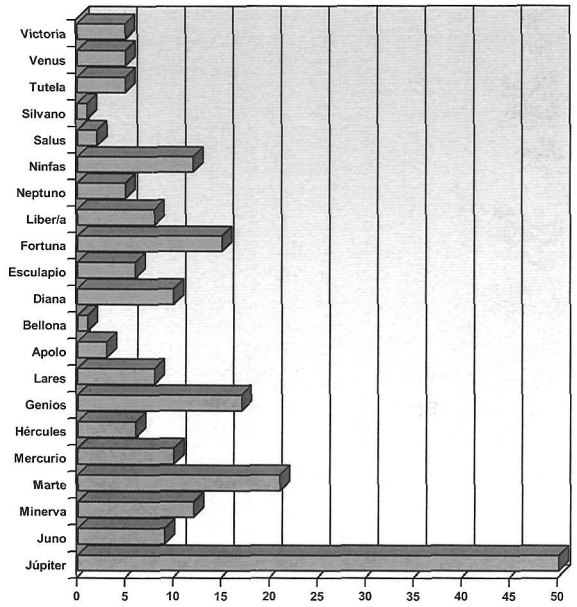


Figura 5: Ofrendas votivas a las principales divinidades romanas en ámbitos urbanos.

Como podemos observar en el gráfico (Fig. 5), vemos que muchas de ellas están representadas. Júpiter es el dios que más aparece, pero también Marte, Juno, Minerva, Mercurio y el resto de dioses del panteón. Aunque la presencia de Júpiter es muy importante, no lo es tanto como en los ámbitos rurales, donde su presencia es masiva. De hecho, si conside-

ramos la proporción de ofrendas a Júpiter en relación con las del resto de divinidades romanas en ámbitos rurales y urbanos, vemos que en la ciudad hay un mayor equilibrio que en el campo. En definitiva, es en las ciudades donde se percibe el auténtico peso cultural de todo el panteón de divinidades romanas (Fig. 6).

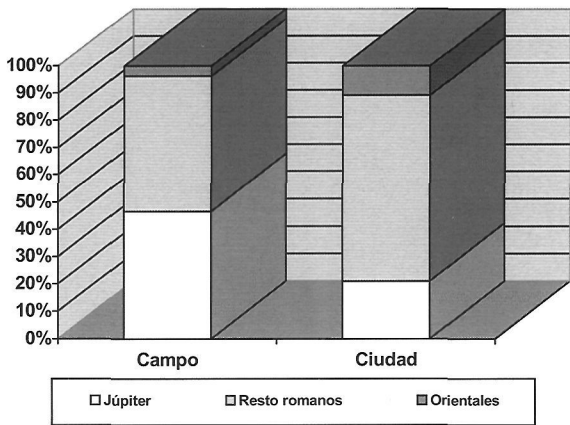


Figura 6: proporción de inscripciones procedentes de ciudades dedicadas a Júpiter, a las demás divinidades romanas y a las orientales.

Júpiter es, con todo, la divinidad más promocionada por los miembros de la administración romana y la más representativa de las *ciuitates* y municipios hispanos. Así, en *Aquae Flaviae* (Chaves), se erigió una ofrenda a *Ioui Optimo Máximo Municipalis* (AE 1973, 305; García, 1991, nº 352; HEp 2, 843), que muestra al dios como referencia religiosa para todos los grupos de población integrados en la ciudad y brinda un apoyo religioso al surgimiento de la nueva identidad colectiva de los ciudadanos. La inscripción sería, para Le Roux y Tranoy, reveladora de la intención del Estado romano, en época de los Flavios, de difundir la religión romana paralelamente al impulso del proceso de municipalización en Hispania (Le Roux y Tranoy, 1973, 220-221). Lo mismo ocurre en otros enclaves en los que el rango municipal está menos claro, como en el ara hallada en Almofala (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda), que estaba dedicada a Júpiter Optimo Máximo por la *ciuitas Cobelcorum* (HEp 8, 601; FE 266; AE 1998, 700). La identificación del dios con los núcleos urbanos también se desprende de la ofrenda votiva hecha por un individuo a Júpiter Optimo Máximo y a la *ciuitas Baniensium* (CIL II 2399; García, 1991, nº 366; HAE 1647).

Ahora bien, el culto de Júpiter en la Celta hispana es especial y tiene mucha complejidad, por lo que no profundizaremos aquí

en sus características. Sí es interesante otra particularidad del culto a dioses romanos en ciudades: algunas divinidades se adoran, casi con exclusividad, en los ámbitos urbanos. Los casos de Juno y Minerva son bastante claros, lo que podría ser paradójico por la importancia política de estas dos divinidades, puesto que indicaría una baja difusión de estos cultos en los territorios rurales. En las tablas (Figs. 11 y 12) podemos observar que se hicieron 9 ofrendas votivas a Juno en ciudades, mientras que se registran sólo 5 en ámbitos rurales. De Minerva aparecen 12 testimonios en ciudades y sólo 5 en el campo.

Si, por otra parte, no se advierte la participación de individuos vinculados al Estado romano y de notables locales en la integración de los cultos indígenas en las ciudades, esto sí ocurre con las deidades romanas. Un ejemplo bien conocido es el de C. Cantius Modestinus, quien costeó con su patrimonio la construcción de cuatro templos. Dos de ellos se edificaron en la ciudad romana, cuyo nombre desconocemos, situada en la actual localidad de Bobadela (Tabúa, Coimbra) y fueron dedicados por Modestinus al Genio del municipio (CIL II 401; ILER 572; García, 1991, nº 258; Mantas, 1983, 229-230) y a la diosa Victoria (CIL II 402; ILER 509; García, 1991, nº 441; Mantas, 1983, 230-231). Los otros dos los hizo construir en la capital de la *ciuitas Igaeditanorum*, situada en Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco) y fueron dedicados a Venus (HAE 1074; AE 1967, 143; Almeida, 1956, 153; Mantas, 1983, 231-232) y a Marte (Almeida, 1956, 241; Mantas, 1993, 233-234). La variedad de las divinidades promocionadas y el hecho de que los templos se edificaran en dos localidades bastante distantes entre sí parece indicar que las causas llegaban más allá de la fidelidad personal a unas determinadas divinidades o a un deseo de promoción política en el ámbito local. Para Mantas, este programa de construcciones de carácter religioso llevado a cabo por Cantius Modestinus, se inserta en el contexto de las promociones jurídicas flavias a las ciudades hispanas y es, también, paralela a los proyectos urbanísticos que se desarrollan a finales del siglo I, aprovechando las iniciativas evergéticas de las élites provinciales.

Por tanto, se buscaba una integración cultural y religiosa de las poblaciones locales, que mantenían con solidez sus viejas tradiciones, en los modos religiosos y culturales romanos en consonancia con la integración política que se estaba produciendo (Mantas, 1983, 237).

Esta promoción de cultos romanos en ciudades de fuerte substrato indígena tuvo bastante éxito ya que, en la *ciuitas Igaeditanorum*, donde se construyó el templo dedicado a Marte, fue hallado un conjunto de inscripciones votivas dedicadas a este dios por individuos cuyos nombres indican un origen autóctono (Almeida, 1962, 68-78).

Cantius Modestinus no hizo constar en las inscripciones su *cursus honorum*, aunque cabe esperar, por su situación económica, que pudo haber ocupado algunos cargos en la administración romana, fueran locales o de mayor alcance (Mantas, 1983, 242 ss.). En otros casos, los dedicantes hicieron constar su *curriculum* en los altares votivos y, gracias a ello, podemos ver que entre los adorantes a divinidades romanas en ciudades aparecen sacerdotes locales del culto imperial, decuriones, duunviros, *flamines* provinciales, libertos imperiales, legados jurídicos, procuradores imperiales, gobernadores provinciales, prefectos y legados del ejército, etc. Estos datos los podemos ver en la correspondiente tabla (Fig. 10).

Si las ofrendas votivas realizadas en contextos urbanos por individuos relacionados con la administración romana sólo suponen algo más del 2% entre las alusivas a deidades indígenas, con respecto a las dedicaciones a dioses romanos, el porcentaje sube hasta el 19% (32 inscripciones de 166 con dedicante conocido) (Fig. 7). Relacionado con las tesis expuestas arriba, estos datos reafirman la idea de que, en el ámbito céltico de la Península Ibérica, sólo el culto a las deidades romanas era impulsado

por los grupos sociales más vinculados a la administración del Estado, mientras que la veneración de divinidades célticas en las ciudades no fue favorecida por los poderes públicos o los notables locales.

En este sentido, hemos de destacar el impulso que algunos de los principales gobernantes militares y políticos de Hispania otorgaron a los cultos tradicionales romanos (Fig. 10). Así, conocemos en *Legio* (León) una inscripción dedicada al Genio de la Legión VII *Gemina* realizada en por su legado, Attius Macro, en torno al año 127 d.C. Del mismo modo, Q. Tullius Maximus, legado de la legión en torno a los años 162-166, erigió un altar a Diana en la misma ciudad (Alföldy, 1969, 121). T. Pomponius Proculus Vitrasius Pollio, gobernador de la Hispania Citerior entre los años 164-167, mostraba su veneración a las Ninfas en un ara hallada aparecida también en *Legio*. Finalmente, tenemos dos ofrendas a Juno y a Júpiter Optimo Máximo en la misma localidad efectuadas por C. Iulius Cerealis, gobernador de la Provincia Hispania Nova Citerior después de la división de la Citerior durante el reinado de Caracalla, aproximadamente, en el 214 d.C. Su gobierno se prolongaría hasta el 217, año en que *Asturia* y *Callaecia* fueron de nuevo reintegradas en la provincia Citerior (Roldán, 1986, 100; Alföldy, 1969, 49 y 119).

En *Asturica Augusta*, el senador Q. Mamilius Capitolinus, que ocupó el cargo de legado jurídico para *Asturia* y *Callaecia* y fue comandante de la Legión VII *Gemina* en época de Septimio Severo (probablemente en el año 197), erigió un altar dedicado a varias divinidades, encabezadas por Júpiter Optimo Máximo (Alföldy, 1969, 90 ss.). En *Lucus Augusti* se registra una inscripción datable en los años 3/2 a.C. dedicada por el legado Paullus Fabius Maximus a Júpiter Optimo Máximo (Alföldy, 1969, 9).

Además de los senadores citados, varios *procuradores*, sacerdotes provinciales o locales del culto imperial y miembros de las curias ciudadanas aparecen en las inscripciones mostrando su adoración a determinadas deidades romanas en ciudades de la Hispania céltica. Uno de los *procuradores* que más frecuentemente mostró su piedad erigiendo altares votivos fue C. Iulius Siluanus Melanio. Además de los tres testimonios de *Asturica Augusta* que hemos incluido en nuestra tabla ofrecidos por él (Fig. 10), conocemos uno más en *Lugdunum*, dedicado a Apolo y, probablemente, un último hallado en *Segobriga* dedicado a Zeus *Theos*

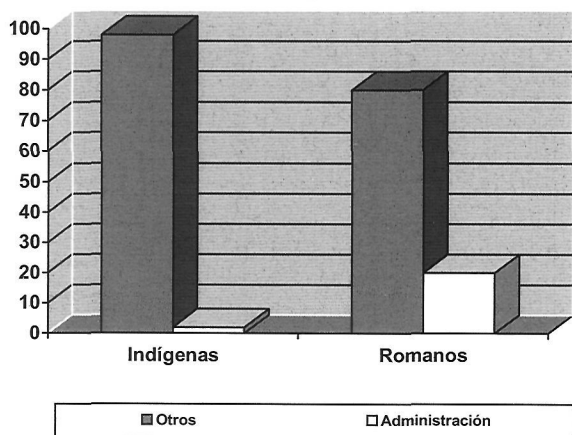


Figura 7: Datos porcentuales de inscripciones, con dedicante conocido, dedicadas a dioses romanos e indígenas en ámbitos urbanos por individuos de la administración política, económica, militar o religiosa y por individuos privados.

Megistos (Abascal y Alföldy, 1998, 158 ss., con toda la bibliografía). Hemos de destacar que, además de las divinidades romanas y orientales que constan en sus ofrendas, hay una originaria de la Céltica centroeuropea, Apolo *Grannus*, y otra, *Mars Sagatus*, sólo conocida por esta pieza pero que, posiblemente, es de la Europa central. Por tanto, las dos únicas divinidades célticas que cita, aparecen con *interpretatio*, es decir, romanizadas. Otros procuradores que realizaron ofrendas votivas a dioses romanos fueron T. Aelius Hilarianus, que ejerció la procuratela entre los años 184 y 192 d.C., L. Didius Marinus, que ocupó el cargo hacia el 188 y Otacilius Octavius Saturninus, que lo ejerció hacia el 192-198.

Según los datos expuestos, podemos afirmar que los miembros pertenecientes a las administraciones estatal, provincial y local del Estado romano en Hispania, los grupos sociales más romanizados y las oligarquías urbanas no mostraron un rechazo frontal a las tradiciones religiosas indígenas, pero impulsaron la difusión de las divinidades romanas en las ciudades, mientras que no colaboraron en la extensión e integración de los cultos indígenas en ellas⁵. Le Roux establecía que el proceso generó una jerarquización de las divinidades, situando a las romanas a la cabeza del panteón, como "les dieux par excellence" (Le Roux, 1994, 566). En otras palabras: las inscripciones no permiten afirmar expresamente que intentaron impedir dicha integración religiosa en las *ciuitates*, pero se puede inferir, partiendo del análisis que hemos ofrecido de los monumentos epigráficos que, de algún modo, pusieron determinados obstáculos al proceso de integración e intentaron reconducirlo y acomodarlo según sus reglas y sus modos de entender la relación entre la religión ciudadana y la política.

Scheid y Van Andringa, refiriéndose a la Galia romana, establecían que, lejos de existir una dicotomía o un antagonismo entre las *ciuitates* y sus *pagi*, había una perfecta articulación del espacio entre la capital ciudadana y las comunidades rurales de su entorno (Van Andringa, 2002, 232). Algunos de sus argumentos eran que los dioses más venerados en cada *ciuitas* gozaban también de una gran popularidad en todo su *territorium* rural creándose una reciprocidad mediante un doble proceso: por una parte, la ciudad iba integrando los cultos autóctonos más extendidos por las comunidades rurales circundantes, en la religión de la capital, otorgándoles espacios en las áreas sub-

urbanas de la urbe para la construcción de santuarios; inversamente, cuando la capital instauraba un nuevo culto, las comunidades locales dependientes de la misma incluían dicho culto en sus santuarios (Van Andringa, 2002, 235).

En el ámbito céltico de Hispania, si bien no es acertado afirmar una radical dicotomía cultural y religiosa, tampoco lo es, a nuestro juicio, establecer que existió una clara coexistencia y, aún menos, una relevante integración. La coexistencia que podemos observar es asimétrica, desigual. La principal causa de ello es que algunos de los cultos célticos más importantes, vinculados a las tradicionales estructuras socio-políticas célticas, no cambiaron su esencia y, sin que sepamos con seguridad su causa, mantuvieron, en gran medida, su personalidad en un contexto político-administrativo en constante evolución. No se fusionaron con los cultos romanos y, de este modo, no tenía mucho sentido su inserción en las ciudades, los núcleos centrales del sistema.

Juan Carlos Olivares Pedreño
jc.olivares@ua.es

ABREVIATURAS

AF 2	Rodríguez Colmenero, A., 1997
CMMS	Cardozo, M., 1935
CPILC	Hurtado, R., 1977
EO	Silva, A.V., 1944
ERClunia	Palol, P. y Vilella, J., 1987
ERLara	Abásolo, J.A., 1974
ERR	Espinosa, U., 1986
ERSoria	Jimeno, A., 1980
ILER	Vives, J., 1971
ILS	Dessau, H., 1892-1916
ILSeg	Almagro Basch, M., 1984
IRCP	Encarnação, J., 1984
IRG 2	Vázquez Saco, F. y Vázquez Seijas, M., 1954
IRLugo	Arias, F., Le Roux, P. y Tranoy, A., 1979
IRPal	Hernández, L., 1994
IRR	Elorza, J.C., Albertos, M.L. y González, A., 1980
LICS	Knapp, R., 1992
RAP	García, J.M., 1991
RIB	Collingwood, R.G. y Wright, R.P., 1965

⁵ Sobre la actitud general del Estado romano ante los cultos indígenas en Hispania se han establecido diversas conclusiones. Acerca de esta cuestión, *vid.*: Toutain, 1967, 184 y 191-192; Etienne *et al.*, 1976, 107; Tranoy, 1981, 360; Marco, 1996, 226-229; Curchin, 2003, 191; Mangas, 1986, 324; Alvar, 1993, 5 y 32-33.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	REFERENCIAS	DEDICANTE
<i>Adaeginae Turbrigensi</i>	BADAJOZ, Medellín [Metellinum]	CIL II 605; ILS 4515; ILER 743	Marituma?
<i>Ataecina Turbrigensis</i>	BADAJOZ, Mérida [Emerita Augusta]	CIL II 462; ILS 4515; ILER 736	
(<i>Ataecinae</i>) <i>Turbrigensi</i>	BADAJOZ, Mérida [Emerita Augusta]	EE 9, 43; ILER 733	Lucius Iuuentus Iulianus
<i>Ataecinae Turobrigensi inuictae</i>	BADAJOZ, Mérida [Emerita Augusta]	EE 9, 42; ILER 732	Artemas Claudii Martilini seruus
<i>Lacipaea</i>	BADAJOZ, Mérida [Emerita Augusta]	ILER 859	Vitulus et Proculus, Tamestini
<i>Frouida?</i>	BRAGA, Braga [Bracara Augusta]	EE 8, 116; HAE 401; ILER 853; RAP 149	Maternus Flacci filius
<i>Senaico</i>	BRAGA, Braga [Bracara Augusta]	AE 1973, 307; RAP 190	Arquius Cantabri filius
<i>Tongoe Nabiagol</i>	BRAGA, Braga [Bracara Augusta]	CIL II 2419; HAE 472; AE 1986, 386; ILER 938; RAP 174; HEP 1, 666; HEP 5, 966; CMMS 69	Celcius Fronto, Arcobrigensis, Ambimogidus
<i>Nabiae</i>	BRAGA, Braga, Braga [Bracara Augusta]	ILER 886; RAP 173; HAE 743; AE 1955, 258	Rufina
<i>Aio Ragato?</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	CIL II 2772; ILER 713	Aemilius Quartio, lapidarius
<i>Matribus</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ERLara 8; ERClunia 15	Abascantus Marcellae
<i>Matribus</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ERClunia 16; AE 1988, 769	Arria Nothis pro Secundo
<i>Matribus</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ERClunia 17; AE 1988, 770	Titus Racilius Valerianus
<i>Matribus Brigeacis</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	CIL II 6338L; ILER 689; ERClunia 12	Lucius Aelius Phainus
<i>Matribus Gallacis</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	CIL II 2776; ILER 384; ILER 690; ERCluia 211	Titus Fraternus
<i>Matribus Tendeiteris</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ERClunia 13; AE 1988, 768; HEP 2, 85; HEP 10, 98	Titus Amius Natalis
<i>Matribus Tendeiteris</i>	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ERClunia 14; ERLara 14; HEP 2, 86	Felix Priscæ
<i>Eaeo?</i>	CACERES, Coria [Caurium]	CIL II 763; ILS 4506; ILER 809; CPILC 204	Claranus Caenici filius
<i>Trebarone</i>	CACERES, Coria [Caurium]	AE 1952, 130; AE 1958, 17; HAE 342	Crissus Talabari filius, Aeosocucensis
<i>Augustae Trebarune</i>	CACERES, Oliva de Plasencia [Capera]	AE 1967, 197; AE 1987, 616;	Marcus Fidius Macer, Fidi filius, quirina tribu, magister III, Iluir II, praefectus fabrum
<i>Treba...?</i>	CACERES, Talavera la Vieja [Augustobriga]	CIL II 5347	
<i>Nabi(æ)</i>	CACERES, Trujillo [Turgalium]	ILER 748; HAE 1391; CPILC 572	[...]Jurus Tancini libertus
<i>...neto?</i>	COIMBRA, Condeixa-a-Nova, Condeixa-a-Velha [Conimbriga]	ILER 898; RAP 175; FC 2, 15	Valerius Auitus, Marcus Turranius Sulpicianus, de uico Baedoro gentis Pintonum
<i>Remetibus Augustis</i>	COIMBRA, Condeixa-a-Nova, Condeixa-a-Velha [Conimbriga]	FC 2, 18; AE 1946, 7; RAP 183	
<i>...stura?</i>	CUENCA, Saelices [Segobriga]	CIL II 5877; ILER 738; ILER 1008; IRSeg. 14	
<i>Amma</i>	CUENCA, Saelices [Segobriga]	IRSeg 19	Amma
<i>Dialco</i>	CUENCA, Saelices [Segobriga]	CIL II 4977; ILER 801	Valerius Tiro
<i>Leiosse?</i>	CUENCA, Saelices [Segobriga]	CIL II 3097; ILER 863	Cornelia Bessuca
<i>Lumiis</i>	CUENCA, Saelices [Segobriga]	CIL II 3098; ILER 871	Primigenius Lito
<i>Runeso Cesio</i>	EVORA, Evora, [Ebora]?]	AE 1899, 138; EE 9, 12; ILER 917; IRCP 374; RAP 188	Gaius Licinius Rinus?
<i>Eponae</i>	GUADALAJARA, Sigüenza [Segontia]	CIL II 5788; ILER 349; HAE 1525; ERGuad 35; AE 1987, 654	Secundus
<i>Matribus Veteribus</i>	JAEN, Porcuna [Obulco]	CIL II 2128	
<i>Yaco Caburio</i>	LEON, Astorga [Asturica Augusta]	CIL II 5666; IRL 15; ILER 946	
<i>Laho Paralomego</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	HAE 303; IRG 2, 12; ILER 663; ILER 5994; IRLugo 5;	Caelius Rufinus
<i>Poemanae</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	CIL II 2573; IRLugo 6; IRG 2, 23; ILER 909	Collegium Diui Augusti
<i>Reae</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	IRLugo 7	Valerius Optanus
<i>Regoni</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	CIL II 2574; IRLugo 8; ILER 912; IRG 2, 17	
<i>Reo Paramaeco</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	IRLugo 9; ILER 720	
<i>Verore</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	CIL II 2577; IRLugo 11; HAE 309; IRG 2, 14; ILER 952	Paternus Primi filius
<i>Verore</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	CIL II 2576; IRG 2, 13; ILER 953; IRLugo 12	Rufus
<i>Verore</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	CIL II 2578; IRLugo 13; ILER 955; IRG 2, 16	
<i>Virrore Viliaego</i>	LUGO, Lugo, [Lucus Augusti]	CIL II 2575; IRLugo 14; IRG 2, 15; ILER 951	Aitanius Paternus
<i>Reue Anabaraego</i>	ORENSE, Las Burgas	HEP 7, 528	
<i>Cabuniaegino</i>	PALENCIA, Olleros de Pisuerga	EE 8, 159 y p. 517; HAE 2081; ILER 772; ILER 773; IRPal 1	Doider[.] Tridia[.] pro salute Duratonis filius Polecensium
<i>Duillis</i>	PALENCIA, Palencia	EE 9, 295; AE 1900, 120; ILER 804; IRPal 2	Annius Atreus Caerii Africani filius
<i>Duillis</i>	PALENCIA, Palencia	EE 9, 296; HAE 400; ILER 805; IRPal 3	Claudius Latturus
<i>Duillis</i>	PALENCIA, Palencia	EE 9, 297; IRPal 4	
<i>Ocrimira</i>	PORTALEGRE, Marvão, S. Salvador de Aramenha [Ammia]	AE 1950, 213; IRCP 610; AE 1950, 213; RAP 177	Iulia Saturisca
<i>Louciri</i>	SANTAREM, Santarem [Scallabis]	LER 68; AE 1966, 176; RAP 162; HEP 4, 1083	Aemilia Vitalis filia
<i>Matribus</i>	SEGOVIA, Duratón	HEP 7, 765	Valeria Marcella
<i>Matribus</i>	SEGOVIA, Duratón	CIL II 2764; LICs 292; ILER 383	Terentia Megiste
<i>Matribus Aufaniabus</i>	SEVILLA, Carmona [Carro]	CIL II 5413	Marcus Iulius Gratus
<i>Lugouibus</i>	SORIA, Burgo de Osma [Uxama]	CIL II 2818; ERSoria 22; ILER 870;	Lucius Licinius Urcico collegio sutorum
<i>Ariconae</i>	TOLEDO, Talavera de la Reina [Caesarobriga]	AE 1946, 14; ILER 728; HAE 147	Altes Alonicum
<i>Ataecinae</i>	TOLEDO, Talavera de la Reina [Caesarobriga]	HEP 5, 784	Flaus Presi filius
<i>Uniuouo</i>	TOLEDO, Talavera de la Reina [Caesarobriga]	HEP 5, 785	Amia Hispani liberta

Figura 8: inscripciones dedicadas a divinidades indígenas en ciudades.

CIUDAD	DIVINIDADES
<i>Aeminium</i> (Coimbra)	Genio
<i>Ammaia</i> (S. Salvador de Aramenha, Portalegre)	Júpiter (4), Genio
<i>Aquae Flaviae</i> (Chaves)	Júpiter (5), Venus, Tutela, Ninfas, Concordia
<i>Asturica Augusta</i> (Astorga)	Júpiter (6), Juno (2), Minerva (2), Marte (2), Fortuna (4), Apolo, Sol, Liber Pater,
Bobadela (Coimbra)	Neptuno, Victoria (2), Genio, Pietas
<i>Bracara Augusta</i> (Braga)	Júpiter (4), Genio (3), Hércules, Lares, Mercurio, Esculapio, Hygia, Evento
<i>Brigantium</i> (A Coruña)	Neptuno, Marte y Fortuna
<i>Caesarobriga</i> (Talavera de la Reina, Toledo)	Júpiter (3), Hércules, Liber Pater (2), Ninfas
<i>Capera</i> (Oliva de Plasencia, Cáceres)	Júpiter, Mercurio, Salus, Sol y Dominus
<i>Ciuitas Auriensis</i> (Orense)	Júpiter, <i>Tellus</i> , Ninfas
<i>Ciuitas Igaeditanorum</i> (Idanha-a-Velha, Castelo Branco)	Júpiter (2), Marte (5), Victoria (2), Venus (2), Lares, Genio, Sol
<i>Clunia</i> (Peñalba de Castro, Burgos)	Júpiter (5), Minerva (2), Neptuno (2), Diana, Tutela, Fortuna y Lares
<i>Complutum</i> (Alcalá de Henares, Madrid)	Júpiter, Marte (3), Diana, Hércules, Fortuna, Ninfas, Tutela, Panteo, Leda
<i>Conimbriga</i> (Condeixa-a-Velha, Coimbra)	Júpiter, Juno, Minerva, Marte (2), Apolo, Liber Pater, Lares, Fortuna, Pietas
<i>Consabura</i> (Consuegra, Toledo)	Tutela
Durátón (Segovia)	Júpiter, Minerva (3), Fortuna, Diana
<i>Ebora</i> (Evora)	Júpiter
<i>Emerita Augusta</i> (Mérida, Badajoz)	Júpiter, Marte, Juno, Genio (2), Fortuna (2), Fons (3), Concordia, Dioses
<i>Ercauica</i> (Cañaveruelas, Cuenca)	Minerva (3)
<i>Forum Iriensium</i> (Padrón)	Neptuno
<i>Laminium</i> (Alambra, Ciudad Real)	Mercurio
<i>Lancia</i> (Villasabariego, León)	Apolo
<i>Legio</i> (León)	Juno (2), Minerva (1), Mercurio, Diana, Liber Pater, Ninfas (2), Genio (2), Esculapio, Salus
<i>Lucus Augusti</i> (Lugo)	Júpiter (4), Juno, Venus, Lares, Ninfas (6), Tutela
<i>Metellinum</i> (Medellín, Badajoz)	Júpiter y Marte
<i>Mirobriga Celticorum</i> (Santiago do Caçem, Setúbal)	Marte, Venus (2), Esculapio
<i>Nertobriga</i> (Fregenal de la Sierra, Badajoz)	Genio
<i>Norba Caesarina</i> (Cáceres)	Júpiter y Hércules
<i>Numantia</i> (Garray, Soria)	Júpiter y Marte
<i>Olisipo</i> (Lisboa)	Júpiter (2), Mercurio (3), Esculapio (3), Apolo, Diana, Genio, Liber Pater y Concordia
<i>Pax Iulia</i> (Beja)	Diana y Fortuna
<i>Petauonium</i> (Rosinos de Vidriales)	Hércules, Diana y Fortuna
<i>Portus Cale</i> (Porto)	Júpiter, Lares
<i>Regina</i> (Casas de Reina, Badajoz)	Genio y Pietas
<i>Scallabis</i> (Santarem)	Marte, Genio, Pietas
<i>Segisamo</i> (Sasamón, Burgos)	Júpiter (2), Juno y Genio
<i>Segobriga</i> (Saelices, Cuenca)	Júpiter, Hércules (2), Diana (5), Mercurio (2), Fortuna, Lares, Silvano, Evento
<i>Termantia</i> (Montejo de Tiernes,	Marte
<i>Tongobriga</i> (Marco de Canaveses, Porto)	Fortuna
<i>Turgalium</i> (Trujillo, Cáceres)	Júpiter, Marte, Bellona, Liber Pater (2), Libera
<i>Uxama</i> (El Burgo de Osma, Soria)	Júpiter, Mercurio y Fortuna

Figura 9: Referencias epigráficas a divinidades adoradas en las ciudades de la Céltica Hispana.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	REFERENCIAS	DEDICANTE
Dioses y diosas	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 227; ILER 5967; HAE 2456	P. Aelius Hilarianus, Procurator Augusti cum liberis
Júpiter Juno Minerva	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 228; ILER 5948; HAE 2457	P. Aelius Hilarianus, Procurator Augusti cum liberis
Marte	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1911, 4; ILER 253; ILER 254	L. Didius Marinus, Procurator Auggustorum
Júpiter	Astorga [Asturica Augusta]	CIL II 2635; ILER 22	Fabius Aconius Catullinus uir consularis praeses provinciae Callaeciae
Júpiter Juno Minerva Dioses y diosas	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 229; HAE 2453; ILER 5947	C. Iulius Siluanus Melanio Procurator Auggustorum duorum provinciae Hispaniae Citerioris
Marte Sagatus Apolo- Grannus Serapis Isis Core	Astorga [Asturica Augusta]	AE, 1968, 230	Iulius Melanio, Procurator Auggustorum
Fortuna Nemesis	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 231	C. Iulius Siluanus Melanio, Procurator Augustorum
Júpiter Sol Liber Pater Genio	Astorga [Asturica Augusta]	CIL II 2634; ILER 151	Q. Mamilius Capitolinus, luridicus per Flaminiam et Umbriam et Picenum Legatus Augusti per Asturiam et Gallaeciam Dux Legionis VII Geminae
Fortuna	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 233; ILER 5959; HAE 2458	P. Maximus, Procurator Augusti
Fortuna	Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 234; ILER 5960; HAE 2460	G. Otacilius Octavius Saturninus, Procurator Augusti
Pietas	Bobadela	CIL II 396; RAP 421; ILER 463	Iulia modesta in honorem gentis Sexti Aponi Scaeuvi Flacci mariti sui flaminis provinciae Lusitaniae
Júpiter	Braga [Bracara Augusta]	CIL II 2415; ILER 19; RAP 335	Aemilius Crescens, pro salute ... triari Materni, legati luridici clarissimi uiri et proculae
Genio	Casas de Reina [Regina]	AE 1993, 1002; HEp 2, 30	Iustus Modesti filius, Xuir maximus
Ninfas	Chaves [Aquae Flauiae]	CIL II 2474; ILER 609; AF 61; RAP 417; AF 2, 71	Dionysius Augusti libertus
Júpiter	Chaves [Aquae Flauiae]	AE 1973, 305; RAP 352; AF 2, 4; HEp 2, 843	ordo municipalis?
Júpiter	Garray [Numantia]	EE 9, 305; ERSoria 11; ILER 79	decuriones
Genio	León [Legio]	CIL II 5083; ILER 554	L. Attius Macro, Legatus Augusti VII Geminae
Ninfas	León [Legio]	AE 1953, 266; HAE 494; ILER 610	Q. Cornelius Anteros, imaginifer legionis VII Geminae felix cum uexillatione
Mercurio	León [Legio]	CIL II 5678; ILER 261	Flaccus Aelianus, procurator Augusti
Juno	León [Legio]	CIL II 5680; ILER 1531	C. Iulius Cerealis, Consul legatus Augusti pro praetore provinciae Hispaniae nouae Citerioris Antoniniana post diuissam
Juno	León [Legio]	CIL II 2661; ILS 1157; HEp 1, 390; CIL II 5668; ILER 363	C. Iulius Cerealis, Consul legatus Augusti pro praetore provinciae Hispaniae nouae Citerioris Antoniniana post diuission
Ninfas	León [Legio]	CIL II 5679; ILER 605	T. Pomponius Proculus Vitrasius Pollio, Consul, pontifex, proconsul Asiae, Legatus aug pro praetore provinciarum Moesia inferioris et Hispaniae Citerioris
Diana	León [Legio]	CIL II 2660; ILER 5754	Q. Tullius Maximus, Legatus Augusti Legionis VII Geminae
Esculapio	Lisboa [Olisipo]	CIL II 175; ILER 186; EO 103; RAP 234	M. Afranius Euporio et L. Fabius Daphnus, augustales
Esculapio	Lisboa [Olisipo]	CIL II 174; ILER 187; EO 31; RAP 233	Cultores Larum Maliae Malioli; M. Cossutius Macrinus
Júpiter	Lugo [Lucus Augusti]	HEp 4, 503; HEp 7, 399; AE 1993, 1030; HEp 8, 335	Paullus Fabius Maximus, Legatus Caesaris
Minerva	Peñalba de Castro [Clunia]	ILER 390; ERClunia 18; CIRPB 114	Valerius Vegetianus, flamen Romae et Augusti
Diana	Rosinos de Vidriales [Petaunium]	AE 1995, 857; HEp 6, 994	T. Iunius Quadratus, Quirina, Praefectus equitum alae II Flauiae
Hércules	Rosinos de Vidriales [Petaunium]	HAE 1866; ILER 194; ILER 2069; AE 1963, 16	M. Sellius Honoratus Arnensi, praefectus equitum Alae II Flauiae Hispanorum
Júpiter	Saelices [Segobriga]	AE 1984, 594; AE 1999, 945; HEp 2, 381; HEp 9, 315	Sempronius Sotericus sodales Legionis
Mercurio	Saelices [Segobriga]	AE 1990, 595; ILSeg 36; HEp 2, 380; HEp 4, 365	Valerius Iulius Viuri Augustales
Júpiter Juno Genio	Sasamón [Segisamo]	CIL II 2915 y add. P. 932; ILER 2092; HEp 4, 201; CIRPB 566	Aelius Maritimus, beneficiarius consularis

Figura 10: Inscripciones dedicadas a divinidades romanas en ciudades por individuos de la administración política, económica, militar o religiosa.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
Juno	BADAJOS, Alanje	CIL II 1024; AE 1972, 245; ILER 361
Juno	BADAJOS, Mérida [Emerita Augusta]	EE 9, 44; AE 1899, 108; ILER 367;
Juno	BADAJOS, San Pedro de Villacorza	CIL II 1036; ILER 366
Juno	BEJA, Beja, [Pax Iulia]	ILER 368; IRCP 229; RAP 375; HAE 1484
Júpiter Juno Minerva Sol Luna Fortuna Mercurio Marte Esculapio Venus Victoria	BRAGA, San Miguel de Caldas de Vizela	CIL II 2407; RAP 470
Jupiter Juno Genio	BURGOS, Sasamón [Segisamo]	CIL II 2915 y add. p. 932; ILER 2092; HEp 4, 201
Juno	CASTELO BRANCO, Monsanto	AE 1909, 242; ILER 369; RAP 377
Juno	COIMBRA, Condeixa-a-Velha. [Conimbriga]	FC II, 8; RAP 376
Jupiter Juno Minerva Dioses Diosas	LEON, Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 229; HAE 2453; ILER 5947
Jupiter Juno Minerva	LEON, Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 228; ILER 5948; HAE 2457
Juno	LEON, León [Legio]	CIL II 2661; ILS 1157; HEp 1, 390; CIL II 5668; ILER 363
Juno	LEON, León [Legio]	CIL II 5680; ILER 1531
Júpiter Juno Venus Lares	LUGO, Lugo [Lucus Augusti]	AE 1973, 294; IRLugo 23; HEp 1, 457; AE 1976, 312; AE 1980, 595bis
Juno	ORENSE, Verín, Monterrei	CIL II 2521; IRG 4, 75; AF 2, 56; HEp 7, 525; ILER 371

Figura 11: Testimonios epigráficos de Juno en el área céltica de Hispania.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
Minerva	BURGOS, Atapuerca	AE 1995, 880; HEp 6, 166; HEp 10, 77
Minerva	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ERClu 24; HEp 2, 91; HEp 10, 97
Minerva	BURGOS, Peñalba de Castro [Clunia]	ILER 390; ERClu 18
Minerva	CUENCA, Cañaveruelas [Ercauica]	Colmenero, 1983, nº 88
Minerva	CUENCA, Cañaveruelas [Ercauica]	Colmenero, 1983, nº 1
Minerva	CUENCA, Cañaveruelas [Ercavica]	HEp 9, 303
Jupiter Juno Minerva Dioses Diosas	LEON, Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 229; HAE 2453; ILER 5947
Jupiter Juno Minerva	LEON, Astorga [Asturica Augusta]	AE 1968, 228; ILER 5948; HAE 2457
Minerva	LEON, León [Legio]	AE 1911, 94; ILER 397; AE 1976, 287; HEp 1, 391
Minerva	RIOJA, Murillo de Río Leza	CIL II 5811; ILER 398; IRR 33; ERR 16; HEp 1, 509
Minerva	SEGOVIA, Duratón	CIL II 5090; ILER 387; LICS 294
Minerva	SEGOVIA, Duratón	AE 1996, 893; HEp 7, 764
Minerva	SEGOVIA, Duratón	LICS 293; HEp 4, 601
Jupiter Juno Minerva Sol Luna Fortuna Mercurio Marte Esculapio Venus Victoria	BRAGA, Guimaraes, San Miguel de Caldas de Vizela	CIL II 2407; RAP 470
Minerva	COIMBRA, Condeixa-a-Velha. [Conimbriga]	RAP 410a; AE 1989, 376; HEp 2, 780; HEp 4, 1049
Minerva	LEIRIA, Alcobaça, Valado	CIL II 351; ILER 391; RAP 410
Minerva	LEIRIA, Batalha, Batalha	HEp 6, 1043; AE 1993, 884

Figura 12: Testimonios epigráficos de Minerva en el área céltica de Hispania.

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL, J.M., 1999: *Fidel Fita. Su legado documental en la Real Academia de la Historia*, Madrid.

ABASCAL, J.M. y ALFÖLDY, G., 1998: "Zeus Theos Megistos en Segobriga", AEA, nº 71, 157-168.

ABÁSOLA, J.A., 1974: *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*, Burgos.

ALFÖLDY, G., 1969: *Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*, Wiesbaden.

ALFÖLDY, G., 1983: "Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad", *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, 7-26, Sabadell.

ALMAGRO BASCH, M., 1984: *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*, EAE, nº 127, Madrid.

ALMEIDA, F., 1956: *Egitânia. História e Arqueologia*, Lisboa.

ALMEIDA, F., 1962: "Aras inéditas, igeditanas, dedicadas a Marte", *RFLI* (3ª serie) 6, 68-78.

ALVAR, J., 1990: "El contacto intercultural en los procesos de cambio", *Gerión*, 8, 11-27.

ALVAR, J., 1993: "Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso", en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.): *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Segundo encuentro-coloquio de ARYS, 1-33, Jarandilla de la Vera.

ALVAR, J., 1996: "Religiosidad y religiones en Hispania", en J.M. Blázquez y J. Alvar (eds.): *Romanización en Occidente*, 239-277, Madrid.

ARIAS, F., LE ROUX, P. y TRANOY, A., 1979: *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, París.

BARRUOL, G., 1976: "La résistance des substrats pré-romains en Gaule méridionale", *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIº Congrès International d'Études Classiques*, 389-405, París.

BLAZQUEZ, J.M., 1965: *Caparra I*, EAE, nº 34, Madrid.

BRUNAU, J.L. (ed.), 1991: *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Actes du colloque de St. Riquier, *Dossiers de Protohistoire*, nº 3, París.

CARDOZO, M., 1935: *Catálogo do Museu de Arqueologia da Sociedade Martins Sarmento I. Secção lapidária e de escultura*, Guimarães.

COLLINGWOOD, R.G. y WRIGHT, R.P., 1965: *The Roman Inscriptions of Britain I. Inscriptions on Stone*, Oxford.

CURCHIN, L., 1983: "Further corrections to hispano-roman epigraphy", *ZPE*, 53, 112-116.

- CURCHIN, L., 1996 [1991]: *España romana. Conquista y asimilación*, Madrid.
- CURCHIN, L., 2003: *The romanization of central Spain : complexity, diversity, and change in a provincial hinterland*, London-New York.
- DERKS, T., 1998: *Gods, temples and ritual practices. The transformation of religious ideas and values in roman Gaul*, Amsterdam.
- DESSAU, H., 1892-1916: *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin.
- DONDIN-PAYRE, M y RAEPSAET-CHARLIER, M.T. (eds.), 1999: *Cités, Municipales, Colonies*, Paris.
- D'ORS, A., 1953: *Epigrafía Jurídica de la Hispania Romana*, Madrid.
- ELORZA, J.C., ALBERTOS, M.L. y GONZÁLEZ, A., 1980: *Inscripciones romanas en La Rioja*, Logroño.
- ENCARNAÇÃO, J., 1984: *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra.
- ESPINOSA, U., 1986: *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño.
- ÉTIENNE, R., FABRE, G., LE ROUX, P. y TRANOY, A., 1976: "Les dimensions sociales de la romanisation dans la Péninsule ibérique des origines à la fin de l'Empire", *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques*, 95-107, Paris.
- FERNÁNDEZ ALLER, C., 1978: *Epigrafía y numismática romanas del Museo Arqueológico de León*, León.
- GARCÍA, J.M., 1991: *Religioses antigas de Portugal. Aditamentos e observações as "Religioses da Lusitania" de J. Leite de Vasconcelos*, Lisboa.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1972-74: "El Tetrapylon de Capera", *AEA*, 45-47, 45-90.
- GÓMEZ-MORENO, M., 1979: *Catálogo monumental de la provincia de León*, León.
- GÓMEZ-PANTOJA, J., 1999: "Las Madres de Clunia", en F. Villar y F. Beltrán (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, 421-432, Salamanca.
- GREEN, M., 1986: *The gods of the Celts*, Gloucester.
- GREEN, M., 1992: *Dictionary of celtic myth and legend*, London.
- GREEN, M., 1995: *Celtic Goddesses*, London.
- HERNÁNDEZ, L., 1994: *Inscripciones romanas en la provincia de Palencia*, Valladolid.
- HURTADO, R., 1977: *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres*, Cáceres.
- JIMENO, A., 1980: *Epigrafía romana de la provincia de Soria*, Soria.
- KNAPP, R., 1992: *Latin inscriptions from Central Spain*, Berkeley - Los Angeles.
- LAMBRINO, S., 1965: "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les Empereurs Romains d'Espagne. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, 223-239, Paris.
- LE ROUX, P., 1994: "Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire", *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine*, Mélanges M. Le Glay, 560-567, Bruxelles.
- LE ROUX, P. y TRANOY, A., 1973: "Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la péninsule ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire", *MCV*, 9, 177-231.
- LÉVÊQUE, P., 1973: "Essai de Typologie des syncrétismes", *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, 179-187, Paris.
- MAC CANA, P., 1983 [1968]: *Celtic mythology*, Feltham.
- MANGAS, J., 1986: "Religión romana en Hispania", *Historia de España Ramón Menéndez Pidal* II, 2, 323-369, Madrid.
- MANGAS, J., 1997: "Financiación y administración de los sacra publica en la Lex Ursonensis", *Studia Historica* (Salamanca), 15, 181-195.
- MANTAS, V.G., 1993: "Evergetismo e culto oficial: o construtor de templos C. Cantius Modestinus", *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*, 227-250, Sabadell.
- MAÑANES, T., 1982: *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno*. Salamanca.
- MARCO, F., 1996: "Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el occidente del Imperio", en J.M. Blázquez y J. Alvar (eds.): *La Romanización en Occidente*, 217-238, Madrid.
- MARCO, F., PINA, F. y REMESAL, J. (eds.), 2002: *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona.
- NÜNNERICH-ASMUS, A., 1996: *El arco cuadrifonte de Caparra (Cáceres). Un estudio sobre la arquitectura Flavia en la Península Ibérica*, Anejos AEA, XVI, Madrid.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 1999a: "El panteón religioso indígena en el área extremeña", *HAnt*, 23, 97-118.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 1999b: "Dioses indígenas vinculados a núcleos de población en la Hispania romana", *ETF (serie II)*, 12, 325-350.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2002: *Los dioses de la Hispania céltica*, Bibliotheca Archaeologica Hispana, 15, Madrid.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2003: "Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población", *Veleia*, 20, 297-313.
- PALOL, P. y VILELLA, J., 1987: *Clunia II. La epigrafía de Clunia*, EAE, n° 150, Madrid.
- RAMÍREZ, J.L., 1982: "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro C.S.I.C. (17-19 de diciembre de 1979)*, 223-252, Madrid.
- REVILLA CALVO, V., 2002: "Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el conventus Tarraconensis", en F. Marco, F. Pina y J. Remesal (eds.): *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1983: "Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico II", *Lucentum*, II, 319-330.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1997: *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves. 2ª ed.
- ROLDÁN, J.M., 1986: "La organización político-administrativa y judicial de la Hispania romana", en *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, II, 2, 83-131, Madrid.
- SCHEID, J., 1991: "Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum" en J.L. Brunaux (ed.): *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Actes du colloque de St. Riquier, *Dossiers de Protohistoire*, n° 3, 42-57.
- SCHEID, J., 1999: "Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales", en M. Dondin-Payre y M.T. Raepsaet-Charlier (eds): *Cités, Municipales, Colonies*, 381-423, Paris.
- SILVA, A.V., 1944: *Epigrafía de Olisipo. Subsídios para a Historia da Lisboa Romana*, Lisboa.
- TOUTAIN, J., 1967 [1917-18]: *Les cultes paiens dans l'empire romain*. Paris.
- TRANOY, A., 1981: *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'antiquité*, Paris.
- VAN ANDRINGA, W., 2002: *La religión en Gaule romaine. Piété et politique (I-III siècle apr. J.-C.)*, Paris.

- VÁZQUEZ HOYS, A., 1977: "La religión romana en Hispania: I. Análisis estadístico". *HAnt*, 7, 7-45.
- VÁZQUEZ HOYS, A., 1979-80: "La religión romana en Hispania. Análisis estadístico II", *HAnt*, 9-10, 57-125.
- VÁZQUEZ SACO, F. y VÁZQUEZ SEIJAS, M., 1954: *Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo*, Santiago de Compostela.
- VIVES, J., 1971: *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona.
- VRIES, J. DE, 1963: *La religion des celtes*, París.